

## Bezstronność i obywatelska sfera publiczna

### Niektóre implikacje feministycznej krytyki teorii moralnej i politycznej

Iris Marion Young

Wielu autorów, poszukując emancypacyjnej podbudowy dla zakwestionowania zarówno liberalnej, indywidualistycznej teorii politycznej, jak i ciągłego wkraczania biurokracji w życie codzienne, za punkt wyjścia obiera niezrealizowane ideały nowoczesnej teorii politycznej. John Keane, przykładowo, sugeruje, że najnowsze ruchy polityczne kobiet, uciskanych mniejszości seksualnych i etnicznych, ekologów itd. powracają do kontraktualistycznej tradycji uprawomocnienia, mającej być przeciwieństwem legalistycznej władzy współczesnego państwa i prywatnych biurokracji. Jak wielu innych, Keane sięga zwłaszcza do niezrealizowanych ideałów wolności i polityki opartej na współpracy, jakie propagował Rousseau.

Według Rousseau, indywidualizmu nie można już traktować jako wyzwolenia poprzez zwykłą rywalizację z innymi; jego autentyczna i prawomocna forma może powstać jedynie dzięki opartemu na komunikacji, intersubiektywnemu wzbogaceniu właściwości i osiągnięć każdej jednostki, tak by stała się ona wyjątkowa i niepowtarzalna. Jedynie poprzez życie polityczne jednostka może stać się ową swoistą, niezastępowalną jednostką, którą „wzywa się” do realizacji swych własnych, niepowtarzalnych zdolności lub też której taka realizacja jest przeznaczeniem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> John Keane. "Liberalism Under Siege: Power, Legitimation, and the Fate of Modern Contract Theory," w: *Public Life in Late Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 253. Innym autorem, który uważa Rousseau za emancypacyjną alternatywę dla liberalizmu, jest Andrew Levine. Zob. "Beyond Justice: Rousseau Against Rawls," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 4, 1977, s. 123-142

Istnieją uzasadnione powody, by twierdzić, że politykę emancypacyjną powinno definiować się jako taką, która realizuje potencjał nowoczesnych ideałów politycznych, zduszonych przez kapitalizm i instytucje biurokratyczne. Żadna współczesna polityka emancypacyjna nie dąży do odrzucenia rządów prawa na rzecz kaprysu czy zwyczaju, ani też nie porzuca przywiązania do zachowania i pogłębienia swobód obywatelskich. Co więcej, przywiązanie do społeczeństwa demokratycznego można przekonywująco wiązać z traktowaniem nowoczesnej teorii i praktyki politycznej jako początku demokratyzacji instytucji politycznych, którą możemy pogłębiać i rozszerzać na instytucje gospodarcze i inne instytucje nieustawodawcze i pozarządowe.

Tym niemniej w niniejszym tekście będą przekonywać zwolenników i zwolenniczki współczesnej polityki emancypacyjnej do zerwania z myślą nowoczesną, zamiast odzyskiwania stłumionych możliwości związanych z nowoczesnymi ideałami politycznymi. Oczywiście to, czy uznajemy swą ciągłość z nowoczesną teorią i praktyką polityczną, czy też dokonamy z nimi zerwania, może być jedynie wyborem, mniej lub bardziej rozsądnym, opartym na pewnych przesłankach i interesach. Ponieważ teoria i praktyka polityczna od XVIII do XX w. nie stanowi jedności, przez co nawet wyrażenie „nowoczesna teoria polityczna” staje się problematyczne, współczesna teoria i praktyka jest zarówno przedłużeniem pewnych aspektów politycznej przeszłości Zachodu, jak i zerwaniem z nimi. Jednak z punktu widzenia interesu feministycznego, polityka emancypacyjna wiąże się z odrzuceniem nowoczesnych tradycji życia moralnego i politycznego.

Oczywiście feministki nie zawsze tak uważały. Począwszy od Mary Wollstonecraft, pokolenia kobiet i niektórych mężczyzn rozwijały skrupulatną argumentację, by pokazać, że wykluczenie kobiet z nowoczesnego życia publicznego i politycznego przeciwstawia się liberalnej, demokratycznej obietnicy powszechnej emancypacji i równości. Utożsamiały one wyzwolenie kobiet z rozszerzeniem praw obywatelskich i politycznych, tak by obejmowały one kobiety na takich samych warunkach jak mężczyzn i by kobiety uczestniczyły w zdominowanym dotąd przez mężczyzn życiu publicznym na równi z nimi.

Po tym, jak dwa wieki wiary w to, że ideał równości i braterstwa obejmuje również kobiety, wciąż

nie przyniosły ich emancypacji, współczesne feministki zaczęły ową wiarę kwestionować<sup>2</sup>. Ostatnie feministyczne analizy nowoczesnej teorii i praktyki politycznej coraz częściej przekonują, że ideały liberalizmu i teorii umowy społecznej, takie jak formalna równość i powszechna racjonalność, są mocno nadpsute przez uprzywilejowujące mężczyzn uprzedzenia na temat natury społeczeństwa oraz tego, co znaczy być człowiekiem<sup>3</sup>. Skoro nowoczesna kultura Zachodu została całkowicie zdominowana przez mężczyzn, sugerują owe analizy, niewielka jest nadzieja na oczyszczenie niektórych z jej ideałów, tak by mogły objąć także kobiety.

Co więcej, kobiety w żadnym razie nie są jedyną grupą, która została wykluczona z obietnicy niesionej przez nowoczesny liberalizm i republikanizm. Wielu niebiałych ludzi na całym świecie zdumiewa arogancka duma kilku zachodnich narodów, które miały pretensje do wyzwolenia ludzkości, a jednocześnie zniewalały lub podporządkowywały sobie większą część reszty świata. Tak samo jak feministki postrzegają męską dominację jako coś więcej niż zwykłą aberrację nowoczesnej polityki, tak wiele innych osób uznało rasizm za endemiczny dla nowoczesności<sup>4</sup>.

W niniejszym eseju nakreśliam konsekwencje płynące z dwóch nurtów niedawnych feministycznych reakcji na nowoczesną teorię polityczną i moralną oraz wiąże je ze sobą. Część pierwsza zainspirowana jest dokonaną przez Carol Gilligan krytyką założenia, że podobna do

---

2 O różnicy między przywiązaniem do feministycznego humanizmu, z jednej strony, a reakcją przeciw wierze w wyzwolenie kobiet jako osiągnięcie równości z mężczyznami w instytucjach zdominowanych wcześniej przez mężczyzn, z drugiej, więcej piszę w: „Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy”, 3, specjalny numer „Women’s Studies International Forum”, Vol. 8, no. 5, 1985.

3 Literatura dotycząca tych problemów jest już obszerna. Swój sposób ich rozumienia zaczerpnęłam m.in. z: Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1978; Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York: Longman, 1979; Lynda Lange, Lorrenne Clark, *The Sexism of Social and Political Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 1979; Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton: Princeton University Press, 1981; Alison Jaggar, *Human Nature and Feminist Politics*, Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1983; Carole Pateman, „Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy,” w: *Public and Private in Social Life*, red. S.I. Benn, G.F. Gaus, New York: St. Martin’s Press, 1983, s. 281-303; Hannah Pitkin, *Fortune is a Woman*, Berkeley: University of California Press, 1984; Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, New York: Longman Press, 1983; Linda Nicholson, *Gender and History*, New York: Columbia University Press, 1986.

4 Zob. Cornel West, *Prophesy Deliverance* (Philadelphia: Westminster Press, 1983); „The Genealogy of Racism: On the Underside of Discourse,” *The Journal, The Society for the Study of Black Philosophy*, Volume 1, no. 1, Winter-Spring 1984, s. 42-60.

Kantowskiej „etyka praw” opisuje najwyższy stopień rozwoju moralnego, zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn<sup>5</sup>. Gilligan sugeruje, że deontologiczna tradycja teorii moralnej wyklucza i dewaluuje specyficzne kobiece, bardziej konkretne i afektywne doświadczenie życia moralnego. W swej klasyfikacji utrzymuje ona jednak opozycję między uniwersalnym a partykularnym, sprawiedliwością a opieką, rozumem a uczuciowością, opozycję, którą jej własne intuicje według mnie kwestionują.

W części pierwszej przekonuję więc, że etyka emancypacyjna musi rozwinąć taką koncepcję normatywnego rozumu, która nie przeciwstawia rozumu pragnieniu i uczuciom. Odnoszę się do tego problemu przez zakwestionowanie przyjmowanego przez tradycję deontologiczną założenia o bezstronności i uniwersalności normatywnego rozumu. Będę argumentować, że ideał bezstronności jest wyrazem tego, co Theodor Adorno nazywa logiką tożsamości, która wypiera i tłumi różnicę. Wyrażana przez ów ideał bezstronnego i uniwersalnego rozumu wola jedności tworzy opresyjną opozycję między rozumem a pragnieniem czy uczuciowością.

W części drugiej spróbuję powiązać tę krytykę tego, jak nowoczesny rozum normatywny wytwarza wspomnianą opozycję, z feministycznymi krytykami nowoczesnej teorii politycznej, zwłaszcza w wydaniu Rousseau i Hegla. Według ich teorii, publiczna domena państwa wyraża bezstronny i uniwersalny punkt widzenia normatywnego rozumu. Ich sformułowania tego ideału społeczeństwa obywatelskiego opierają się na opozycji między publicznym a prywatnym wymiarem ludzkiego życia, która odpowiada opozycji między rozumem, z jednej strony, a ciałem, afektami i pragnieniem, z drugiej.

Feministki pokazały, że teoretyczne i praktyczne wykluczenie kobiet z uniwersalnej sfery publicznej nie jest zwykłym przypadkiem czy zaburzeniem. Ideał obywatelskiej sfery publicznej wyraża wolę jedności i wymaga wykluczenia tych aspektów ludzkiej egzystencji, które zagrażają rozproszeniem braterskiej jedności w prostej i sztywnej postaci [straight and upright form], zwłaszcza wykluczenia kobiet. Co więcej, ponieważ mężczyzna jako obywatel wyraża uniwersalny i

---

5 Carol Gilligan, *In a Different Voice*. Harvard: Harvard University Press, 1982.

bezstronny punkt widzenia rozumu, ktoś musi dbać o jego partykularne pragnienia i uczucia. W swej analizie w części drugiej sugeruję, że emancypacyjna koncepcja życia publicznego może w najlepszy sposób zagwarantować włączenie wszystkich osób i grup nie dzięki roszczeniu do jednolitej uniwersalności, lecz dzięki wyraźnemu propagowaniu różnorodności w sferze publicznej.

W części trzeciej wskazuję, że Habermasowska teoria działania komunikacyjnego daje nam najlepszy kierunek jeśli chodzi o wypracowanie takiej koncepcji normatywnego rozumu, która nie dąży do jedności transcendentnej bezstronności, a tym samym nie przeciwstawia rozumu pragnieniu i uczuciom. Przekonuję jednak, że pomimo tego potencjału jego etyki komunikacyjnej, Habermas pozostaje zbyt przywiązany do ideału bezstronności i uniwersalności. Ponadto, w swej koncepcji komunikacji odtwarza opozycję między rozumem a afektywnością, jaka cechuje nowoczesny umysł deontologiczny.

Na koniec, w części czwartej, naszkicuję pewne kierunki dla alternatywnej koncepcji życia publicznego. Feministyczne hasło „prywatne jest polityczne” sugeruje, że żadne osoby, działania czy atrybuty osób nie powinny być wykluczone z publicznej dyskusji i publicznego podejmowania decyzji, jakkolwiek mimo wszystko musimy zachować prawo do samostanowienia o życiu prywatnym. Z nowych ideałów związanych ze współczesnymi radykalnymi ruchami politycznymi w Stanach Zjednoczonych wywodzę wyobrażenie heterogenicznej sfery publicznej, mającej swój wymiar zarówno estetyczny i afektywny, jak i dyskursywny.

## I.

Nowoczesna etyka określa bezstronność jako oznakę moralnego rozumu. Jako cecha rozumu oznacza ona coś innego niż pragmatyczna postawa bycia sprawiedliwym czy sprawiedliwą, uznająca potrzeby i pragnienia innych ludzi oprócz własnych. Bezstronnością nazywa się punkt widzenia rozumu, stojący poza wszelkimi interesami i pragnieniami. Nie być stronniczym oznacza być w stanie dostrzec całość, to, jak poszczególne perspektywy i interesy w danej sytuacji moralnej odnoszą się do siebie nawzajem, a czego nie obejmuje żadna z owych perspektyw, właśnie ze

względu na swą stronniczość. Bezstronny, moralny myślący podmiot stoi zatem poza i ponad sytuacją, którą rozważa, nie mając w niej żadnych stawek, lub też powinien przyjąć taką postawę wobec sytuacji, jak gdyby był poza i ponad nią. Według współczesnej filozofii, podanie w wątpliwość ideału bezstronności równa się zakwestionowaniu samej możliwości teorii moralnej. Będą jednak przekonywać, że ów ideał normatywnego rozumu jako zajmującego punkt wykraczającym poza wszelkie perspektywy jest zarazem iluzoryczny i opresyjny.

Zarówno utylitarna i deontologiczna tradycja nowoczesnej teorii etycznej obie kładą nacisk na określenie rozumu moralnego jako bezstronnego<sup>6</sup>. Z dwóch powodów ograniczę swoje omówienie do rozumu deontologicznego. Utylitaryzm, inaczej niż deontologia, nie zakłada, że istnieje rozum specyficznym normatywny. Definiuje rozum w ramach etyki w taki sam sposób jak każdą inną aktywność: określając najskuteczniejsze środki do osiągnięcia jakiegoś celu – w przypadku etyki jest nim szczęście jak największej liczby ludzi. Mnie natomiast interesują tutaj nowoczesne próby zdefiniowania specyficznym normatywnego rozumu. Po drugie, interesuje mnie zbadanie tego, jak przywiązanie do bezstronności skutkuje opozycją między rozumem a pragnieniem, a jest ona najlepiej widoczna w przypadku rozumu deontologicznego.

Ten ideał bezstronnego normatywnego rozumu w dalszym ciągu jest przez filozofów broniący jako „moralny punkt widzenia”. Począwszy od pojęcia idealnego obserwatora, poprzez sytuację pierwotną, po wyobrażenie statku kosmicznego na innej planecie<sup>7</sup>, przedstawiciele filozofii moralnej i politycznej zaczynają swe rozważania z punktu widzenia, który jest według nich bezstronny. Punkt ten jest zazwyczaj sprzecznym z faktami konstruktem, rozumowaniem, które wyjmuje ludzi z rzeczywistych kontekstów ludzkich decyzji moralnych i umieszcza w sytuacji, w

---

6 Utylitaryzm Bentham, na przykład, zakłada coś w rodzaju „idealnego obserwatora”, który widzi i kalkuluje szczęście każdej jednostki, porównując je ze szczęściem wszystkich innych, zliczając łączną użyteczność. Ta pozycja bezstronnego podmiotu liczącego przypomina pozycję strażnika w panoptikonie, który Foucault uznaje za wyraz nowoczesnego normatywnego rozumu. Moralny obserwator góruje nad wszystkimi jednostkami i widzi je wszystkie we wzajemnych relacjach, samemu pozostając poza polem widzenia. Zob. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa, Aletheia, 1998).

7 Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press. 1980.

której tak naprawdę nie mogliby się znaleźć. Jak przekonuje Michael Sandel, ideał bezstronności wymaga skonstruowania takiego pojęcia *ja*, które jest wyrwane z kontekstu jakichkolwiek realnych osób: deontologiczne *ja* nie jest oddane żadnym konkretnym celom, nie ma żadnej szczególnej historii, nie przynależy do jakiegokolwiek wspólnoty, nie ma ciała<sup>8</sup>.

Dlaczego normatywna racjonalność miałaby wymagać konstrukcji fikcyjnego *ja* w fikcyjnej sytuacji rozumowania? Ponieważ rozum, o jakim mowa, tak jak rozum naukowy, od którego deontologia, jak twierdzi, się odróżnia, kierowany jest tym, co Adorno nazywa logiką tożsamości<sup>9</sup>. W jej ramach rozum nie oznacza po prostu tego, że posiada się pewne racje czy wyjaśnienia, ani też inteligentnego rozważania pewnej sytuacji. Według logiki tożsamości rozum stanowi *ratio*, która redukuje przedmiot myśli do wspólnej miary, do uniwersalnych praw.

Logika tożsamości polega na niepohamowanej chęci myślenia o rzeczach razem, w jedności, tworzenia reprezentacji całości, całości kształtu. Pragnienie to samo w sobie jest co najmniej tak stare jak Parmenides, a logika tożsamości narodziła się wraz z antycznym filozoficznym pojęciem powszechników [universals]. Jedność nadawana jest konkretnym danym szczegółowym za pomocą pojęcia istoty [essence]. Jednak dopóki istotę określa różnica jakościowa, dopóty czysty program identyfikującej myśli pozostaje niedokończony. Jedność przyjmująca uniwersalną formę powstaje z konkretnych danych szczegółowych, lecz same formy nie mogą zostać zredukowane do jedności.

Kartezjańskie ego, fundujące nowoczesną filozofię, realizuje ten totalizujący projekt. Owo *cogito* samo wyraża ideę czystej tożsamości jako refleksyjnej samoobecności świadomości dla siebie samej. Wychodząca z tego punktu transcendentальной podmiotowości myśl, teraz zuchwalej niż kiedykolwiek, dąży do pojęcia wszystkich istot jako wewnętrznie zjednoczonego systemu oraz jedności z samą sobą.

---

8 Michael Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; por. Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory" *Praxis International* (1986): 38-60. ; zob. także Theodore Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa, PWN, 1986

9 Theodor Adorno, op. cit., Wprowadzenie.

Jednak jakakolwiek konceptualizacja z wrażeń i strumienia doświadczenia tworzy porządek, który je jednoczy i porównuje. To nie jednoczącą siłę pojęć jako takich uznaje Adorno za niebezpieczną. Logika tożsamości wykracza poza taką próbę uporządkowania i opisanego szczegółów z doświadczenia. Konstruuje totalne systemy, które dążą do pochłonięcia zmienności rzeczy przez jedność myśli. Problem z tą logiką polega na tym, że w jej ramach myśl dąży do tego, by mieć wszystko pod kontrolą, do eliminacji wszelkiej niepewności i nieprzewidywalności, do idealizacji materialnego faktu zmysłowego zanurzenia w świecie, który przewyższa podmiot, do eliminacji inności. Deontologiczny rozum wyraża logikę tożsamości, eliminując inność przynajmniej na dwa sposoby: jednym jest nieredukowalna specyficzność sytuacji, drugim – różnice między podmiotami moralnymi.

Związany z normatywnym rozumem wymóg bezstronności pociąga za sobą wymóg uniwersalności. Bezstronny rozumujący podmiot traktuje wszystkie sytuacje według tych samych reguł, a im bardziej reguły te zostają sprowadzone do jedności pojedynczej reguły czy zasady, tym lepiej zagwarantowana będzie bezstronność i uniwersalność. Zgodnie z moralnością Kantowską, aby sprawdzić słuszność jakiegoś sądu, bezstronny rozumujący podmiot nie musi sięgać poza myśl, a jedynie szuka spójności i możliwości uniwersalizacji pewnej maksymy. Jeśli rozum zna reguły moralne, które stosują się w sposób uniwersalny do ludzkich działań i wyborów, to nie ma powodu, by w dokonywaniu sądów moralnych angażować swoje uczucia, interesy czy skłonności. Ten deontologiczny rozum nie może usunąć specyfiki i zmienności konkretnych sytuacji, do których owe reguły muszą się stosować; obstając przy bezstronności i uniwersalności moralnego rozumu, pozbawia się jednak możliwości racjonalnego zrozumienia i oceny poszczególnych kontekstów moralnych w ich poszczególności<sup>10</sup>.

Ideał bezstronnego moralnego rozumu dąży także do usunięcia inności w postaci zróżnicowanego moralnego podmiotu. Bezstronny rozum musi osądzać z punktu widzenia poza poszczególnymi perspektywami osób wchodzących w interakcję oraz być w stanie owe perspektywy ująć jako

---

<sup>10</sup> Ten problem stosowania kategorii uniwersalnych do danych szczegółowych w nowoczesnej teorii normatywnej rozpoznaje Roberto Unger. Zob. Knowledge and Politics. New York: The Free Press. 1974. s. 133-144.



całość czy wolę powszechną. Jest to punkt widzenia samotnego, transcendentnego Boga<sup>11</sup>. Bezstronny podmiot nie potrzebuje uznać innych podmiotów, których perspektywę można by wziąć pod uwagę i z którymi można by dyskutować<sup>12</sup>. Tym samym pretensje do bezstronności często prowadzi do autorytaryzmu. Uznając siebie za bezstronnych, rościmy sobie prawo do decydowania w jakiejś kwestii, zamiast tych, którzy mają wyraźne interesy i pragnienia. Z tego bezstronnego punktu widzenia nie ma potrzeby radzić się kogokolwiek innego, ponieważ ów punkt obejmuje już wszelkie możliwe perspektywy<sup>13</sup>.

W nowoczesnym dyskursie moralnym bezstronność oznacza w szczególności beznamiętność: bycie w swoich sądach całkowicie poza wpływem uczuć. Ideał bezstronności dąży tym samym do usunięcia zmienności w innym jeszcze sensie – zmienności związanej ze zmysłowymi, emocjonalnymi doświadczeniami, dotykającymi moich pragnień, wiążącymi mnie z konkretnością rzeczy, które mogę uchwycić w ich szczególnym związku ze mną. Dlaczego idea bezstronności wymaga oddzielenia moralnego rozumu od pragnienia, uczuć oraz cielesnego, zmysłowego stosunku do rzeczy, ludzi i sytuacji? Ponieważ jedynie usuwając z rozumu pragnienie, uczucia i ciało, bezstronność może osiągnąć swą jedność.

Logika tożsamości zamiast jedności zazwyczaj tworzy dychotomię. Objęcie danych szczegółowych uniwersalną kategorią wytwarza rozróżnienie między wnętrzem a zewnątrz. Ponieważ każdą poszczególną jednostkę czy sytuację cechują zarówno podobieństwa, jak i różnice z innymi jednostkami czy sytuacjami, i nie są one ani całkowicie identyczne, ani absolutnie inne, chęć nadania im jedności za pomocą kategorii lub reguły z konieczności pociąga za sobą usunięcie niektórych właściwości tychże jednostek czy sytuacji. Ponieważ ten totalizujący ruch zawsze

---

11 Thomas A. Spragens, Jr. *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: University of Chicago Press. 1981, s. 109

12 Pojęcie „sytuacji pierwotnej” Rawlsa ma na celu przezwycięzenie jego monologiczności Kantowskiej deontologii. Jednak ponieważ z definicji w sytuacji pierwotnej każdy rozumie z tej samej perspektywy, oderwany od wszelkich szczególnych cech historii, miejsca i sytuacji, „sytuacja pierwotna” ma charakter monologiczny w taki sam sposób jak rozum Kantowski. Pisałam o tym w swym tekście „Toward a Critical Theory of Justice,” *Social Theory and Practice*, Vol 7, no. 3, Fall 1981, s. 279-301; zob. także Sandel, op. cit., s. 59-64; Benhabib, op. cit.

13 Adorno, *Dialektyka negatywna*.

pozostawia pewną resztkę, projekt sprowadzenia rzeczy poszczególnych do jedności nie może się udać. Nie zadowolając się przyznaniem do porażki w obliczu różnicy, logika tożsamości wtłacza różnicę w dychotomiczne normatywne opozycje: istota – przypadek, dobre – złe, normalne – dewiacyjne. Dychotomie te nie są jednak symetryczne, lecz tworzą hierarchię; pierwszy termin oznacza pozytywną jedność po stronie wewnętrznej, drugi, niżej wartościowany – pozostałe zewnątrz<sup>14</sup>.

Związany z deontologicznym rozumem ruch wypędzenia, tworzący dychotomię, zachodzi w następujący sposób. Jak już powiedziałam, konstrukt bezstronnego punktu widzenia tworzony jest przez abstrahowanie od konkretnych cech szczególnych osoby danej sytuacji. Wymaga to abstrahowania od specyficzności cielesnego bytu, jego potrzeb i skłonności oraz od uczuć, które wiążą się z doświadczaną konkretnością rzeczy i zdarzeń. Normatywny rozum definiowany jest jako bezstronny, a sam z kolei określa jedność moralnego podmiotu, zarówno w znaczeniu znajomości uniwersalnych zasad moralności, jak i tego, co wszystkie moralne podmioty mają wspólnego. Rozum ten stoi więc w opozycji do pragnienia i uczuć jako tego, co różnicuje i wyszczególnia osoby. W kolejnej części omówię podobny ruch wypędzenia osób z obywatelskiej przestrzeni publicznej, mający na celu utrzymanie jej jedności.

To wykluczenie z moralnego rozumu pragnienia i uczuć pociąga za sobą kilka problemów. Ponieważ wszystkie uczucia, skłonności, potrzeby i pragnienia stają się w ten sposób równie nieracjonalne, są one wszystkie na równi traktowane jako niższe<sup>15</sup>. W przeciwieństwie do tego, przednowoczesna filozofia moralna poszukiwała norm służących rozróżnieniu interesów dobrych i złych, uczuć szlachetnych i pospolitych. Celem etyki Arystotelesa, na przykład, było właśnie odróżnienie dobrych pragnień od złych oraz kultywowanie tych pierwszych. Co więcej,

---

14 Opieram się na *O gramatologii* Jacques'a Derridy (Warszawa, KR, 1999) oraz *Dialektyce negatywnej* Adorna. Kilku autorów zauważyło podobieństwa Adorna i Derridy w tej kwestii. Zob. Fred Dallmayr, *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Structuralist Theory of Politics* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981), s. 107-114, 127-136; Michael Ryan, *Marxism and Domination* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 73-81.

15 Spraegens, op. cit., s. 250-256

współczesne intuicje moralne wciąż rozróżniają dobre i złe uczucia, pragnienia racjonalne i nieracjonalne. Jak przekonuje Lawrence Blum, związana z deontologicznym rozumem opozycja powinności moralnej i uczucia nie jest w stanie rozpoznać roli uczuć sympatii, współczucia i troski jako powodów i motywów działań moralnych<sup>16</sup>. Nasze doświadczenie życia moralnego poucza nas ponadto, że bez, przykładowo, poczucia utraty czy odruchu gniewu wiele wyborów moralnych nie zostałyby podjętych.

Tym samym w konsekwencji tej opozycji rozumu i pragnienia moralne decyzje oparte na współczuciu, trosce i ocenie zróżnicowanych potrzeb określane są jako te, które nie są racjonalne i „obiektywne”, a jedynie sentymentalne. Zatem na tyle, na ile kobiety stanowią przykład takich sposobów podejmowania decyzji moralnych czy też są z nimi utożsamiane, odmawia im się moralnej racjonalności<sup>17</sup>. Ponadto racjonalność ta jest podejrzana również w przypadku wszystkich innych grup, które – za sprawą swych doświadczeń lub związanych z nimi stereotypów – kojarzone są z kierowaniem się pragnieniami, potrzebami i uczuciami.

W końcu, pozbywając się po prostu pragnienia, uczuć i potrzeb, deontologiczny rozum tłumi je i umiejscawia moralność w opozycji do szczęścia. Funkcją obowiązku jest panowanie nad wewnętrzną naturą, a nie kształtowanie jej w pożądanym kierunku. Ponieważ wszelkie pragnienia są równie podejrzane, nie ma żadnego sposobu wskazania, które z nich są dobre, a które złe, które rozwijają nasze zdolności i relacje z innymi, a które nas hamują i sprzyjają przemocy. Będąc poza rozumieniem, wszystkie pragnienia, uczucia i potrzeby stają się nieświadome, lecz z pewnością nie przestają wskutek tego motywować naszych działań i zachowań. Zadaniem rozumu jest zatem kontrola i cenzura pragnienia.

---

16 Lawrence A. Blum. *Friendship, Altruism and Morality*. ndon: Routledge and Kegan Paul, 1980.

17 Jednym z punktów podnoszonych przez Gilligan jest twierdzenie, że istnieje „inny głos”, który został stłumiony; zob. Benhabib, op. cit.; zob. także Lawrence Blum, „Kant’s and Hegel’s Moral Rationalism: A Feminist Perspective,” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 12, June 1982, s. 287-302.

## II.

Dychotomia rozumu i pragnienia pojawia się w nowoczesnej teorii politycznej w postaci rozróżnienia na uniwersalną, publiczną domenę suwerenności i państwa z jednej strony oraz indywidualną, prywatną sferę potrzeb i pragnień z drugiej. Nowoczesna normatywna teoria polityczna i praktyka polityczna przyjmują za swój cel ucieleśnienie bezstronności w publicznej domenie państwa. Podobnie jak bezstronność moralnego rozumu ta publiczna domena państwa osiąga swą ogólność poprzez wykluczenie cech szczególnych, pragnień, uczuć i tych aspektów życia, które kojarzone są z ciałem. W nowoczesnej teorii i praktyce politycznej owa sfera publiczna osiąga jedność zwłaszcza dzięki wkluczeniu kobiet i innych osób, które łączone są z naturą i ciałem.

Jak pisali Richard Sennet i inni, rozwój ośrodków miejskich XVIII wieku zrodził wyjątkową formę życia publicznego<sup>18</sup>. Gdy rozwijał się handel i coraz więcej ludzi ściągało do miast, przestrzeń miejska sama uległa zmianie, stając się bardziej otwarta, obejmując szerokie bulwary, dzięki którym ludzie z różnych klas mieszały się ze sobą w jednym miejscu<sup>19</sup>. Jak przekonywał Habermas, jedną z funkcji życia publicznego w połowie XVIII wieku było stworzenie krytycznej przestrzeni, gdzie ludzie dyskutowali i krytykowali sprawy państwowe w rozlicznych gazetach, kawiarniach i na innych forach<sup>20</sup>. Choć w odbywającej się w tych kawiarniach publicznej debacie przeważali mężczyźni z burżuazji, dopuszczeni do niej byli na równych warunkach mężczyźni z wszystkich klas<sup>21</sup>. Co więcej, dzięki instytucji salonów, jak również dzięki uczęszczaniu do teatrów i członkostwu w towarzystwach czytelniczych w tego rodzaju publicznych dyskusjach uczestniczyły także kobiety z arystokracji i burżuazji, a czasem im przewodziły<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Richard Sennett. *The Fall of Public Man*. New York: Random House. 1974.

<sup>19</sup> Zob. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*. New York: Simon and Schuster, 1982.

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article," *New German Critique*, Vol. 1, No. 3, Fall 1974, s. 49-55.

<sup>21</sup> Sennett, op. cit., rozdział 4.

<sup>22</sup> Zob. Joan Landes, "Women and the Public Sphere: The Challenge of Feminist Discourse," referat przedstawiony podczas sympozjum Bunting Institute w kwietniu 1983.

Życie publiczne w tym okresie jawi się jako burzliwe, swawolne i seksowne. Teatr stanowił centrum życia społecznego, forum, gdzie dowcip i satyra służyły krytyce państwa i panujących obyczajów. W tej burzliwej sferze publicznej do pewnego stopnia mieszały się płcie i klasy, poważny dyskurs z zabawą, estetyka z polityką. Nie przetrwała ona filozofii republikańskiej. Idea uniwersalistycznego państwa, wyrażającego bezstronny punkt widzenia przekraczający wszelkie partykularne interesy, jest po części reakcją na tę zróżnicowaną sferę publiczną. Owo uniwersalistyczne państwo republikanie oparli na idei obywatelskiej sfery publicznej, którą teoria i praktyka polityczna zinstytucjonalizowały w Europie i Stanach Zjednoczonych do końca XVIII wieku, tłumiąc społeczną i językową różnorodność miejskiej sfery publicznej. Instytucjonalizacja ta zreorganizowała życie społeczne według ścisłego podziału na to, co publiczne, i to, co prywatne.

Filozofia polityczna Rousseau stanowi paradygmat tego nowego ideału obywatelskiej przestrzeni publicznej. Swą koncepcję polityki rozwija on właśnie w reakcji na swe doświadczenie z obywatelską sferą publiczną XVIII wieku<sup>23</sup>, jak również na przesłanki atomistycznej, indywidualistycznej teorii państwa sformułowanej przez Hobbesa oraz na płynące z niej wnioski. Owa obywatelska przestrzeń publiczna jest wyrazem uniwersalnego, bezstronnego punktu widzenia rozumu, stojąc w opozycji do pragnienia, sentymentu, partykularności potrzeb i interesów, zarazem je wykluczając. Wychodząc od przesłanek jednostkowych pragnień i potrzeb, nie możemy dojść do wystarczająco mocnej normatywnej koncepcji stosunków społecznych. Różnica między atomistycznym egoizmem a społeczeństwem obywatelskim nie polega po prostu na tym, że w tym drugim bezgraniczne jednostkowe żądze zostały powściągnięte przez prawa, których przestrzeganie wymuszone jest groźbą kary. Chodzi raczej o to, że rozum skłania ludzi do uznania wspólnych interesów i woli powszechnej.

Suwerenny lud ucieleśnia uniwersalny punkt widzenia interesu zbiorowego i równych praw obywatelskich. Kierując się swymi jednostkowymi interesami, ludzie mają nastawienie partykularystyczne. Normatywny rozum odkrywa jednak bezstronny punkt widzenia, który

---

23 Charles Ellison, "Rousseau's Critique of Codes of Speech and Dress in Urban Public Life: Implications for His Political Theory," rękopis nieopublikowany, University of Cincinnati.

wszystkie racjonalne osoby mogą przyjąć, punkt wyrażający wolę powszechną, nie dającą się sprowadzić do sumy partykularnych interesów. Udział w woli powszechnej w roli obywatela jest wyrazem ludzkiej szlachetności i autentycznej wolności. Takie racjonalne poświęcenie dla zbiorowości nie da się jednak pogodzić z osobistą satysfakcją, co według Rousseau stanowi tragedię kondycji ludzkiej<sup>24</sup>.

Rousseau wierzył, że ta sfera publiczna powinna być zjednoczona i homogeniczna, i rzeczywiście sugerował metody wzbudzania wśród obywateli oddania dla takiej jedności poprzez uroczystości obywatelskie. Chociaż ta czystość, jedność i ogólność owej sfery publicznej wymaga przekroczenia i tłumienia stronniczości i zróżnicowania potrzeb, pragnień i uczuć, Rousseau nie uważał, aby życie ludzkie mogło czy powinno być pozbawione emocji oraz spełnienia potrzeb i pragnień. Szczególna natura człowieka jako istoty czującej i potrzebującej spełniana jest w prywatnej sferze życia domowego, której właściwymi moralnymi strażniczkami są kobiety.

Filozofia polityczna Hegla stanowi rozwinięcie tej koncepcji, uznając, że owa publiczna domena państwa wyraża bezstronność i uniwersalność jako przeciwieństwo stronniczości i treści pragnienia. Według niemieckiego filozofa liberalne wyjaśnienie stosunków społecznych jako opartych na wolności samookreślających się jednostek, by dążyć do swych własnych celów, opisuje właściwie tylko jeden aspekt życia społecznego – sferę społeczeństwa obywatelskiego. Jako jego członek dana osoba podąża za osobistymi celami swoimi i swojej rodziny. Cele te mogą być sprzeczne z celami innych, jednak transakcje wymiany są źródłem znacznej harmonii i satysfakcji. Z drugiej strony, pojmowana jako członek państwa, osoba ta nie stanowi miejsca szczególnego pragnienia, lecz nośnik uniwersalnie wyrażonych praw i obowiązków. Punkt widzenia państwa i prawa wykracza poza wszelkie poszczególne interesy, wyrażając uniwersalnego i racjonalnego ducha ludzkości. Prawa państwowe i działania państwa wyrażają wolę powszechną, interesy całego społeczeństwa. Ponieważ zachowanie tego uniwersalnego punktu widzenia przy jednoczesnym zaangażowaniu w dążenie do własnych szczególnych interesów jest trudne, o ile nie niemożliwe, niezbędna jest pewna klasa osób, których jedynym zadaniem jest dbanie o dobro

<sup>24</sup> Judith Sklair, *Men and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

publiczne i zachowanie uniwersalnego punktu widzenia państwa. Według Hegla, tą uniwersalną klasą są urzędnicy państwa<sup>25</sup>.

Oczywiście jako pierwszy owo roszczenie państwa do bezstronności i uniwersalności zakwestionował Marks. Rozdział między publiczną sferą obywatelstwa a prywatną sferą jednostkowych pragnień i chciwości pozostawia konkurencję i nierówności istniejące w owej sferze prywatnej nietknięte. W społeczeństwie kapitalistycznym zastosowanie zasady bezstronności odtwarza pozycję klasy panującej, ponieważ interesy tych, którzy są znacznie silniejsi, są brane pod uwagę tak samo jak tych pozbawionych władzy<sup>26</sup>. Pomimo tej krytyki, jak bardzo skuteczna by ona nie była, Marks nie kwestionuje ideału sfery publicznej jako wyrazu bezstronnej, uniwersalnej normatywnej perspektywy; twierdzi zaledwie, że sfery takiej nie da się osiągnąć w ramach społeczeństwa kapitalistycznego.

Ostatnie feministyczne analizy tej dychotomii publicznego i prywatnego w nowoczesnej teorii politycznej pokazują według mnie, że ideał obywatelskiej sfery publicznej jako bezstronnej i uniwersalnej sam w sobie jest podejrzany. Przedstawiciele nowoczesnej teorii politycznej oraz politycy głosili bezstronność i uniwersalność sfery publicznej, jednocześnie dosyć świadomie nie widząc sprzeczności w tym, że niektóre osoby – mianowicie kobiety, niebiali i czasem ci pozbawieni własności – są wykluczone z uczestnictwa w niej. Jeśli nie był to zwyczajny błąd, oznacza to, że sam ideał obywatelskiej sfery publicznej jako wyrazu interesu powszechnego i bezstronnego punktu widzenia rozumu prowadzi do wykluczenia. Przy założeniu, że rozum stoi w opozycji do pragnienia, uczuć i ciała, obywatelska sfera publiczna musi wykluczać cielesne i afektywne aspekty ludzkiej egzystencji. W praktyce założenie to wymusza homogeniczność obywateli w sferze publicznej. Wyklucza z niej te jednostki i grupy, które nie pasują do modelu

25 Zob. Z.A. Pełczyński, „Hegłowska koncepcja państwa” w: tegoż, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998; Anthony S. Walton, „Public and Private Interests: Hegel on Civil Society and the State,” w: *Public and Private in Social Life*, red. S. Benn and G. Gaus. Londyn: St. Martin’s Press. 1983, s. 249-266.

26 Jest wiele tekstów, w których Marks stawia podobne twierdzenia, w tym *W kwestii żydowskiej* i *Krytyka Programu Gotajskiego*. Na temat tych kwestii zob. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, s. 41-48.

racjonalnego obywatela, wykraczającego poza cielesność i uczucia. Wykluczenie to opiera się na dwóch tendencjach, na które feministki zwracają uwagę: do tworzenia opozycji między rozumem a pragnieniem oraz do kojarzenia tych cech z pewnymi grupami osób.

W projekcie społecznym przedstawionym przez Rousseau i Hegla kobiety muszą zostać wykluczone z publicznej sfery obywatelstwa, ponieważ są stróżkami sfery uczuć, pragnień i ciała. Dopuszczenie, by na debaty publiczne wpływało odwoływanie się do pragnień i potrzeb cielesnych, podkopałoby proces publicznej deliberacji, prowadząc do rozpadu jego jedności. Co więcej, kobiety muszą być kontrolowane nawet w ramach sfery domowej. Ich niebezpieczną, heterogeniczną seksualność trzeba utrzymać w cnocie i ograniczyć do małżeństwa. Wymuszanie na kobietach cnoty prowadzi do zachowania każdej rodziny jako oddzielnej jedności, zapobiegając chaosowi i mieszanemu krwi za sprawą dzieci z nieprawego łoża. Te cnotliwe, zamknięte kobiety mogą dopiero być odpowiednimi stróżkami męskiego pragnienia, powściągając jego potencjalnie destrukcyjne impulsy poprzez wychowanie moralne. Męskie pożądanie kobiet samo zagraża zburzeniem i rozproszeniem uniwersalnej racjonalnej sfery publicznej, jak również starannego rozróżnienia na publiczne i prywatne. Jako strażniczki prywatnej sfery potrzeb, pragnień i uczuć kobiety muszą zagwarantować, że impulsy mężczyzny nie odwołają ich od uniwersalności rozumu. Moralna czystość pielęgnowanego kobiecego serca będzie ponadto powściągać zaborcze, indywidualistyczne impulsy związane z partykularystyczną sferą biznesu i handlu, która podobnie jak seksualność stale zagraża zburzeniem jedności społeczeństwa, jakiej przewodzi uniwersalny rozum<sup>27</sup>.

Świat burżuazyjny ustanowił moralny podział pracy między rozumem a uczuciem, utożsamiając męskość z tym pierwszym, a kobiecość z drugim<sup>28</sup>. Jak przekonywała Linda Nicholskon, zarówno nowoczesna sfera życia rodzinnego i prywatnego, jak i nowoczesna sfera państwa i prawa jest w

---

27 Feministyczne analizy Rousseau i Hegla zob. op. cit., Okin, Elshatin, Eisenstein, Lange and Clark, przypis 3. Zob. także Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

28 Zob. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; Lynda Glermon, *Women and Dualism*. New York: Longman, 1979.



tym samym stopniu wytworem współczesnym, jak i częścią tego samego procesu<sup>29</sup>. Bezstronność i racjonalność państwa opiera się na zamknięciu potrzeb i pragnień w prywatnej sferze rodziny<sup>30</sup>. Chociaż dziedzina życia osobistego i uczuć została całkowicie zdewaluowana, jako że wykluczono ją z racjonalności, jest jednak obiektem coraz większego zaangażowania. Nowoczesność doprowadziła do stworzenia pojęcia „wewnętrznej natury”, którą trzeba kształtować i w której to – w przeciwieństwie do konformistycznej, stałej, uniwersalnej sfery publicznej – odnaleźć można autentyczność i indywidualność ja. Obywatelska sfera publiczna wyklucza więc uczucie i pragnienie po części w celu ochrony ich „naturalnego” charakteru.

Nie tylko w Europie, lecz także w Stanach Zjednoczonych za początków ich istnienia biała, męska burżuazja wiązała cnotę republikańską z racjonalnością, pohamowaniem i czystością, z nieustępowaniem namiętnościom czy pożądaniu zbytku. Autorzy amerykańskiej konstytucji wyraźnie ograniczyli dostęp klasy pracującej do tej racjonalnej sfery publicznej, ponieważ obawiali się zakłócenia przywiązania do interesu powszechnego. Niektórzy, jak Jefferson, bali się nawet pojawienia się proletariatu miejskiego. Ci wcześnie amerykańscy republikanie dość jawnie wyrażali się także na temat potrzeby jednorodności obywateli, która to kwestia od pierwszych dni republiki wiązała się ze stosunkami między białymi republikanami a czarnoskórą i rdzenną ludnością. Owi republikańscy ojcowie założyciele, jak Jefferson, utożsamiali zamieszkujących swe tereny czarno- i czerwonoskórych z dziką naturą i namiętnością, tak samo jak obawiali się, że kobiety poza sferą domową będą rozwiązłe i chciwe. Określili moralne, cywilizowane życie republikańskie w opozycji do tego niewyrobionego oraz sprawiającego wrażenie wstecznego pożądania, jakie utożsamiali z kobietami i niebiałymi<sup>31</sup>.

Podsumowując, ideał normatywnego rozumu i zmysłu moralnego stoi w opozycji do pragnienia i uczucia. Bezstronny, cywilizowany rozum cechuje cnota republikańskiego mężczyzny, który unosi

---

29 Linda Nicholson, op. cit.

30 Zillah Eisenstein twierdzi, że nowoczesne państwo opiera się na patriarchalnej rodzinie. Op. cit.

31 Ronald Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America*. New York: Knopf. 1979

się ponad namiętności i pragnienia. Jednak zamiast całkowicie odciąć burżuazyjnego mężczyznę od ciała i uczuć, ta kultura racjonalnej sfery publicznej zamyka je w sferze domowej, która zamyka także namiętności kobiet oraz daje emocjonalną pociechę mężczyznom i dzieciom. W istocie, w ramach tej sfery domowej uczucia mogą kwitnąć, a każda jednostka może uznać i afirmować swą wyjątkowość. Ponieważ sferę publiczną określają cnoty bezstronności i uniwersalności, ściśle rzecz biorąc nie powinna ona zajmować się naszą wyjątkowością. Nowoczesny normatywny rozum i jego polityczny wyraz, idea obywatelskiej sfery publicznej, osiąga zatem jedność i spójność dzięki wypędzeniu i zamknięciu wszystkiego, co groziłoby wtargnięciem w system polityczny zróżnicowania: swoistości ciał i pragnień kobiet, różnicy ras i kultur, zmienności i heterogeniczności potrzeb, celów i pragnień każdej jednostki, wieloznaczności i niestałości uczuć.

### III.

Wykazałam, że nowoczesna koncepcja normatywnego rozumu, wywiedziona z deontologicznej tradycji teorii moralnej i politycznej, zmierza do ustanowienia jedności, która wyklucza sferę pragnień i to, co szczególne, oraz stawia uczucie w opozycji do rozumu. Aby wyrazić tę bezstronność i uniwersalność, trzeba skonstruować punkt widzenia, który przekracza wszelkie sytuacje, konteksty i perspektywy. Utożsamienie takiego punktu widzenia z rozumem dewaluuje jednak i tłumi konkretne potrzeby, uczucia i interesy, jakie ludzie mają w swym praktycznym życiu moralnym, obarczając w ten sposób sam rozum niemożliwym do udźwignięcia ciężarem. Deontologiczny rozum tworzy opozycję między, z jednej strony, rozumem normatywnym, a z drugiej – pragnieniem i uczuciem. Te ostatnie nie mogą zostać jednak całkowicie stłumione i zredukowane do jedności bezstronnego i uniwersalnego rozumu. Odrastają na nowo i straszą, gdyż zostały wypędzone poza obręb rozumu.

Jako że ów ideał bezstronności jest iluzoryczny i ponieważ zapewnienia o bezstronności i uniwersalności normatywnego rozumu w praktyce prowadzą do politycznego wykluczenia osób kojarzonych z afektami i ciałem, potrzebujemy takiej koncepcji normatywnego rozumu, która nie

trzyma się tego ideału i nie przeciwstawia sobie rozumowi oraz uczuć i pragnień. Według mnie, Habermasowska idea etyki komunikacyjnej stanowi najbardziej obiecujący punkt wyjścia do stworzenia takiej koncepcji. Sposób, w jaki myśliciel ten formułuje swą teorię działania komunikacyjnego, w dużym stopniu nie jest jednak wolny od kilku problemów cechujących koncepcję deontologicznego rozumu.

W swej teorii Habermas dąży do wypracowania koncepcji racjonalności, za pragmatyczny punkt wyjścia obierając doświadczenie dyskusji, której celem jest osiągnięcie porozumienia. W takim modelu rozum nie oznacza zdominowania tego, co szczególne, przez zasady uniwersalne, lecz, bardziej konkretnie, przedstawianie racji, praktyczną postawę bycia rozsądnym lub rozsądną, wolę rozmowy i słuchania. Prawda i słusność są czymś, co osiąga się nie dzięki intuicji czy testom spójności, lecz jedynie w procesie dyskusji. Ta etyka komunikacyjna usuwa autorytarną monologiczność deontologicznego rozumu. Ów dialogiczny model rozumu zastępuje transcendentalne ja, umieszczone na wysokości, z której może pojąć wszystko poprzez sprowadzenie do syntetycznej jedności.

W teorii działania komunikacyjnego Habermas próbuje także bezpośrednio skonfrontować się z tendencją nowoczesnej filozofii do redukcji rozumu do rozumu instrumentalnego, będącą następstwem przyjmowanej przez nią przesłanki samotnej myślącej świadomości. Upiera się, że wypowiedzi normatywne, estetyczne i ekspresywne mogą być tak samo racjonalne jak wypowiedzi strategiczne czy stwierdzające fakty, lecz różnią się od tych ostatnich sposobem oceniania swej racjonalności. Z tych wszystkich powodów teoria działania komunikacyjnego Habermasa ma o wiele więcej do zaoferowania etyce feministycznej niż nowoczesna teoria etyczna i polityczna. Jednak z punktu widzenia przedstawionej przeze mnie krytyki rozumu deontologicznego, jego etyka komunikacyjna pozostaje niewystarczająca. A to dlatego, że zachowuje on przywiązanie do bezstronności i odtwarza w swej teorii komunikacji opozycję rozumu i pragnienia.

Dialogiczna koncepcja normatywnego rozumu daje nadzieję na krytykę i porzucenie założenia, że normatywny rozum jest bezstronny i uniwersalny. Właśnie dlatego, że nie istnieje bezstronny

punkt widzenia, z którego podmiot, obiektywny i beznamiętny, może ocenić wszystkie perspektywy i osiągnąć obiektywne, całkowite zrozumienie jakiegoś problemu czy doświadczenia, w dyskusje nad nim muszą włączyć się wszyscy zainteresowani, reprezentujący wszystkie perspektywy. Tym samym dialogiczny rozum powinien oznaczać rozum skontekstualizowany, tak by rozwiązania były wynikiem wielości perspektyw, niedającej się sprowadzić do jedności. W dyskusji mówcy i mówczynie nie powinni porzucać swej specyficznej perspektywy, ani też brać w nawias swoich motywów i uczuć. O ile dialog pozwala na swobodne wypowiedzi z wszystkich perspektyw, które ponadto będą wysłuchane i wzięte pod uwagę, o tyle ekspresja potrzeb, motywów i uczuć nie będzie miała jedynie znaczenia prywatnego oraz nie będzie źródłem zniekształcenia i stronniczości wniosków, gdyż potrzeby, motywy i uczucia każdej ze stron będą wzajemnie na siebie oddziaływać.

Sam Habermas nie dotrzymuje jednak swojej obietnicy zdefiniowania normatywnego rozumu jako istniejącego w danym kontekście i obejmującego różne perspektywy, gdyż nie przestaje być oddany ideałowi normatywnego rozumu jako wyrazu bezstronnego punktu widzenia. Zamiast arbitralnie z góry przyjmować transcendentalne ja jako bezstronny myślący podmiot, jak czyni to tradycja deontologiczna, utrzymuje, że bezstronny punkt widzenia jest już w rzeczywistości założony w dyskusji, której celem jest porozumienie. Warunkiem rozpoczęcia dialogu jest wiara w możliwość zgody, a ta zakłada, że ludzie angażują się w dyskusję „w warunkach, które neutralizują wszelkie ich motywy poza chęcią wspólnego szukania prawdy”<sup>32</sup>. Habermas twierdzi tu, że rekonstruuje teoretycznie założenie o bezstronności skrycie związane z każdą dyskusją nad normami, która ma na celu dojście do zgody. Uznaję to za argument transcendentalny, gdyż jako warunek możliwości konsensusu stawia on abstrahowanie od motywów i pragnień. Tym argumentem Habermas odtwarza charakterystyczną dla deontologicznego rozumu opozycję tego, co uniwersalne, i tego, co szczególne, rozumu i pragnienia. Bardziej pragmatyczna interpretacja dialogicznego rozumu nie musiałaby zakładać, że uczestnicy, dążąc do porozumienia, muszą

---

32 Jürgen Habermas, *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press. 1983, s. 19. W przypisie do tego fragmentu Habermas wprost wiąże to założenie z tradycją teorii moralnej, starającej się wyrazić bezstronny „moralny punkt widzenia”.

abstrahować od wszystkich swych motywów<sup>33</sup>.

Etyka komunikacyjna obiecuje także przełamanie związanej z rozumem deontologicznym opozycji między normatywnym rozumem a pragnieniem. Jednostkowe potrzeby, pragnienia i uczucia mogą być racjonalnie artykułowane i rozumiane w nie mniejszym stopniu niż fakty dotyczące świata czy normy<sup>34</sup>. Jedną z możliwych interpretacji etyki komunikacyjnej może być więc taka, że twierdzenia normatywne są wynikiem ekspresji potrzeb, uczuć i pragnień, które jednostki odczuwają i które zostały uznane przez innych, w warunkach, w których wszyscy mają równe prawo wyrażania swych potrzeb i pragnień. Habermas nie interpretuje jednak normatywnego rozumu jako dialogu, w którym spotykają się potrzeby i uznawane są uczucia. Jak przekonuje Seyla Benhabib, ponieważ zachowuje on uniwersalistyczne rozumienie normatywnego rozumu, uznaje, że normy muszą wyrażać wspólne interesy<sup>35</sup>. W jego schemacie dyskusja na temat jednostkowych potrzeb i uczuć jest czymś oddzielnym od debaty dotyczącej norm.

Sugeruję ponadto, że w samej swej koncepcji komunikacji Habermas skrycie odtwarza opozycję między rozumem a pragnieniem i uczuciem, gdyż dewaluuje i ignoruje aspekty ekspresywne i cielesne komunikacji. Przyjmowanym w jego koncepcji działania komunikacyjnego modelem aktywności językowej jest dyskurs, czy też argumentacja. W argumentacji odnajdujemy wszystkie ukryte reguły leżące u podstaw wszelkiej praktyki językowej, czy to teleologiczne, normatywne czy dramaturgiczne. W dyskursie ludzie wspólnie zajmują się tematem dyskusji w celu dojścia do porozumienia. Wypowiadają stwierdzenia, utrzymując, że są one uzasadnione, przedstawiają racje dla swoich twierdzeń oraz domagają się przedstawienia racji przez innych. W idealnym modelu dyskursu porozumienia nie wymusza nic oprócz siły lepszego argumentu. Ten model sytuacji

---

33 Richard Bernstein sugeruje, że Habermas w wielu wymiarach waha się między transcendentálną a empiryczną interpretacją swego projektu. Zob. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1983, s. 182-196.

34 Habermas, op. cit., s. 91-93.

35 Seyla Benhabib, "Communicative Ethics and Moral Autonomy," wygłoszony na zjeździe Amerykańskiego Stowarzyszenia Filozoficznego [American Philosophical Association] w grudniu 1982.

komunikacyjnej, z góry zakładany przez każdą próbę dojścia do porozumienia, określa znaczenie wypowiedzi: znaczenie jakiejś wypowiedzi oznacza racje, jakie można przedstawić do jej obrony. Rozumieć znaczenie wypowiedzi to znać warunki jej zasadności<sup>36</sup>.

W modelu komunikacji Habermasa rozumienie polega na tym, że uczestnicy dyskusji nadają wypowiedziom takie samo znaczenie, co oznacza, że zgadzają się co do tego, iż wypowiedzi odnoszą się do czegoś istniejącego w świecie materialnym, społecznym lub subiektywnym. Aktorzy dążą do zgody i oceniają, czy została osiągnięta, posługując się kryterium prawdy, słuszności i szczerości, to jest według tego, czy akty mowy „pasują”, czy „nie pasują” do tych trzech światów, z którymi aktorzy wchodzi w relacje za pomocą swych wypowiedzi<sup>37</sup>.

Termin „osiągnięcie porozumienia” oznacza przynajmniej to, że co najmniej dwa mówiące i działające podmioty rozumieją wyrażenie językowe w taki sam sposób [...]. W działaniu komunikacyjnym osoba mówiąca wybiera zrozumiałe wyrażenie językowe tylko po to, by dojść do porozumienia z osobą słuchającą **na temat** czegoś, a tym samym by **samej** być zrozumiałą<sup>38</sup>.

Za tym pozornie niewinnym sposobem mówienia o dyskursie stoi założenie istnienia kilku jedności: jedności mówiącego podmiotu, który zna samego siebie i dąży do tego, by wiernie przedstawić swoje uczucia; wzajemnej jedności podmiotów, która umożliwia im posługiwanie się wspólnym znaczeniem; oraz jedności – w sensie pasowania czy korespondencji – między wypowiedzią a danymi aspektami jednego lub więcej „światów”, do których się ona odnosi. Przyjmując ten sposób teoretyzowania na temat języka, Habermas zdradza logikę tożsamości, którą omówiłam w

---

36 Habermas, op. cit., s. 115; s. 285-300.

37 Ibid., s. 100.

38 Ibid., s. 307.

części pierwszej, czy też to, co Derrida nazywa metafizyką obecności<sup>39</sup>. Ten model komunikacji skrycie zakłada, że mówiący mogą być obecni zarówno dla siebie samych, jak i dla siebie nawzajem, i że proces znaczenia [signification] polega na reprezentacji przedmiotu przez znak. Z pewnością Habermas odrzuca realistyczną interpretację funkcji wypowiedzi; nie jest tak, jak gdyby istniały światy złożone z rzeczy istniejących niezależnie od konkretnie usytuowanego życia ludzkiego i społecznego, w którym ludzie posługują się językiem. Przyjmuje jednak, że wypowiedzi mogą mieć jedno znaczenie, rozumiane tak samo przez mówiących, ponieważ deklarują oni, że wyrażają one tą samą relację ze światem. Jak przekonywali choćby Michael Ryan i Dominick LaCapra, taka koncepcja znaczenia ignoruje sposób, w jaki znaczenie wyrasta z wyjątkowych wzajemnych związków poszczególnych wypowiedzi, a więc ignoruje wielość znaczeń, jaki wyraża każdy ruch znaczenia<sup>40</sup>.

Sugeruję ponadto, że ów model komunikacji odtwarza opozycję rozumu i pragnienia, gdyż – jak nowoczesny rozum normatywny – wyklucza i dewaluuje różnicę: konkretność ciała, afektywne aspekty mowy, muzyczne i przenośne aspekty wszelkich wypowiedzi, a przecież wszystko to przyczynia się do formowania się ich znaczenia oraz jego rozumienia. John Keane przekonuje, że Habermasowski model dyskursu abstrahuje od specyficznym cielesnych aspektów mowy – gestu, wyrazu twarzy, tonu głosu, rytmu. Można dodać, że abstrahuje również od materialnych aspektów języka pisanego, takich jak interpunkcja, konstrukcja zdań itd. A także od wymiarów retorycznych komunikacji, to jest terminów ewokacyjnych, metafor, teatralnych składników mówienia, poprzez które mówca lub mówczyni zwraca się do konkretnych odbiorców<sup>41</sup>. Kiedy ludzie rozmawiają w konkretnych sytuacjach mówienia, gdy wymieniają między sobą racje, dążąc do porozumienia,

---

39 Myślę tu w szczególności o Derridy omówieniu Rousseau w *O gramatologii*. Znacznie obszerniej pisałam na ten temat w swym tekście „The Ideal of Community and the Politics of Difference,” nieopublikowany.

40 Jeśli chodzi o wysuwane z perspektywy Derridiańskiej krytyki Habermasowskich przesłanek dotyczących języka, według których nie zajmuje się on różnicą i odstępem w procesie znaczenia (ang. *signification*), prowadzącymi do nierozstrzygalności i niejednoznaczności, zob. Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982); Dominick LaCapra, „Habermas and the Grounding of Critical Theory,” *History and Theory*, 1977, s. 237-264.

41 John Keane, „Elements of a Socialist Theory of Public Life,” op. cit., s. 169-172.

gesty, wyraz twarzy, ton głosu (a w piśmie interpunkcja, struktura zdań itd.), jak również metafory ewokacyjne czy teatralna emfaza są kluczowymi aspektami ich przekazu.

Wydaje się ponadto, że w tym modelu idealnego dyskursu, którego trzyma się Habermas, żadnej roli nie odgrywają metafory, żarty, ironia i inne formy komunikacji, które wykorzystują zaskoczenie i fałsz. Model ten zachowuje ukryte rozróżnienie na znaczenie „dosłowne” i „przenośne” oraz na znaczenie i sposób jego wyrazu. Zakłada nie wprost czystość znaczenia wypowiedzi, oddzielając je od ich aspektów ekspresywnych i metaforycznych. Ironię, paradoks, aluzję, metaforę i tak dalej uznaje Habermas za pochodne, wręcz zwodnicze rodzaje praktyki językowej, stawiając tym samym racjonalne znaczenie dosłowne w opozycji do owych bardziej żartobliwych, złożonych i afektywnych sposobów mówienia<sup>42</sup>. Jednak w praktycznej sytuacji komunikacyjnej takie niejednoznaczne i żartobliwe formy wyrazu zazwyczaj przeplatają się z formami stanowczymi, razem tworząc akt komunikacyjny.

Koncepcja mowy Julii Kristewej stanowi alternatywę dla koncepcji Habermasa, kładąc większy nacisk na ucieleśnienie i mogąc lepiej przyczynić się do wypracowania etyki komunikacyjnej. Według niej, każdą wypowiedź cechuje podwójny ruch, który określa ona jako złożony z momentów „symbolicznego” i „semiotycznego”. Aspekt symboliczny określa referencyjną funkcję wypowiedzi, sposób, w jaki sytuuje ona mówiącego lub mówiącą w relacji do pewnej rzeczywistości zewnętrznej. Natomiast moment semiotyczny określa nieświadome, cielesne aspekty wypowiedzi, takie jak rytm, ton głosu, metafora, gra słów, gest<sup>43</sup>. Różne rodzaje wypowiedzi cechują się odmiennym stosunkiem aspektu symbolicznego do semiotycznego. Język naukowy, na przykład, dąży do eliminacji elementów semiotycznych, podczas gdy język poetycki uwypukla je. Żadna wypowiedź nie jest jednak pozbawiona tej dwoistości momentu symbolicznego i semiotycznego i to właśnie stosunek między nimi tworzy znaczenie.

---

42 Habermas, op. cit., s. 331.

43 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984), s. 21-37; “From One Identity to an Other,” in *Desire in Language* (New York: Columbia University Press, 1980), s. 124-147.



Takie rozumienie języka rozsadza przyjmowaną przez Habermasa jedność podmiotu jako nadawcy i odbiorcy znaczenia oraz jako tego, kto owo znaczenie negocjuje. Podmiot znajduje się w procesie, umiejscawiany przez ślizgające się i przemieszczające poziomy znaczenia [*signification*], które zawsze posiada pewien naddatek w stosunku do tego, co jest pojmowane czy rozumiane dyskursywnie. Różnorodne semiotyczne aspekty wypowiedzi wpływają zarówno na mówiącego, jak i na słuchacza w sposób nieświadomy, cielesny i afektywny, wspierając i przemieszczając proces wyrażania i rozumienia jej znaczenia referencyjnego. Kristeva dosyć wyraźnie odrzuca irracjonalistyczną koncepcję, według której wszystkie wypowiedzi miałyby być równie zmysłowe i która zwyczajnie sprowadzała by wszelką mowę do zabawy. Nie chodzi o to, by odwracać uprzywilejowanie rozumu kosztem wykluczanych przez niego emocji i ciała, lecz o to, by pokazać, jak tworzenie się znaczenia referencyjnego wspiera się na łączliwości związków semiotycznych.

Choć absolutnie konieczny, aspekt tetyczny (to jest związany z twierdzeniem lub sądem) nie jest jedyny: aspekt semiotyczny, który go także poprzedza, stale go rozdziera, co wywołuje wszystkie te rozmaite przekształcenia praktyk znaczących, nazywane „tworzeniem”. Czy to w dziedzinie metajęzyka (na przykład matematyki), czy to literatury, tym, co przemodelowuje porządek symboliczny, jest zawsze napływ tego, co semiotyczne<sup>44</sup>.

Co taka teoria języka oznacza dla koncepcji normatywnego rozumu opartej na teorii działania komunikacyjnego? Tak jak rozumiem implikacje podejścia Kristevej do języka, zakłada ono, że motywem komunikacji nie jest jedynie dążenie do osiągnięcia zgody, wspólnego rozumienia świata, ale także, a nawet bardziej zasadniczo, pragnienie kochania i bycia kochanym lub kochaną. Modulacje erosa działają w semiotycznych elementach komunikacji, które kwestionują tożsamość podmiotu w relacji do siebie, swej przeszłości i wyobraźni oraz do innych, których tożsamość też jest heterogeniczna. Nie jest tak, że ludzie po prostu słuchają, przyjmują prawdziwość wypowiedzi i spierają się o nią. Jesteśmy raczej pod bezpośrednim i odczuwalnym wpływem wypowiedzi innego oraz sposobu, w jaki jest do nas kierowana.

<sup>44</sup> Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, s. 291.

W swym modelu komunikacji Habermas przewidział miejsce na uczucia jako temat dyskursu. Taki dyskurs o uczuciach jest jednak w jego teorii starannie oddzielony od dyskursu o faktach i normach. W tej koncepcji interakcji językowej nie ma miejsca na uczucia, które towarzyszą wszelkim wypowiedziom i je motywują. W rzeczywistych sytuacjach dyskusji ton głosu, wyraz twarzy, gesty, ironia, niedomówienia lub hiperbola, wszystkie dodają do przekazu logicznego wypowiedzi drugi poziom ekspresji, wiążący uczestników w relacje przyciągania lub niechęci, konfrontacji lub afirmacji. Mówiący nie tylko mówią to, co mają na myśli, lecz mówią to z ekscytacją, złością, urazą lub oburzeniem itd., i o takich emocjonalnych własnościach sytuacji komunikacyjnych nie powinno się myśleć jako o poza- czy przedjęzykowych. Rozpoznanie takiego aspektu wypowiedzi wymaga jednak uznania nieredukowalnej mnogości i niejednoznaczności znaczenia. Sądzę, że jedynie koncepcja normatywnego rozumu obejmująca te afektywne i cielesne wymiary znaczenia może być adekwatna dla etyki feministycznej.

#### IV.

Przekonywałam, że obecne w nowoczesnej teorii politycznej rozróżnienie na publiczne i prywatne wyraża dążenie do homogeniczności, która wymaga wykluczenia wielu osób i grup, w szczególności kobiet i grup rasowych kulturowo utożsamianych z ciałem, dzikością i irracjonalnością. W zgodzie z nowoczesną ideą normatywnego rozumu idea tego, co publiczne, w nowoczesnej teorii i praktyce politycznej oznacza taką sferę ludzkiej egzystencji, w której obywatele wyrażają swą racjonalność i uniwersalność, oderwaną od ich szczególnych potrzeb i sytuacji, w jakich się znajdują, oraz przeciwstawioną uczuciom. Przedstawiona tu feministyczna krytyka wykluczającej sfery publicznej nie pociąga za sobą, jak to sugeruje Jean Elshtain, upadku rozróżnienia na publiczne i prywatne<sup>45</sup>. W istocie zgadzam się z autorami i autorkami – włączając w to Elshtain, Habermasa, Sheldona Wolina i innych – twierdzącymi, że współczesne życie społeczne samo doprowadziło do upadku tego, co publiczne, i że polityka emancypacyjna wymaga stworzenia nowego zmysłu życia publicznego. Zbadanie wykluczającego, homogenicznego ideału

---

45 Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981), cz. II.

sfery publicznej w nowoczesnej teorii politycznej pokazuje jednak, że nie możemy wyobrazić sobie tej odnowy życia publicznego jako odzyskania ideałów Oświecenia. Musimy za to przekształcić rozróżnienie na publiczne i prywatne tak, by nie łączyło się ono z opozycją rozumu i uczuć czy tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne.

W podstawowym znaczeniu publiczne jest to, co jest otwarte i dostępne. Dla polityki demokratycznej oznacza to dwie rzeczy: muszą istnieć przestrzenie publiczne i publiczna ekspresja. Przestrzeń publiczna to jakakolwiek przestrzeń w pomieszczeniu lub na wolnym powietrzu, do której dostęp mają wszyscy. Ekspresja jest publiczna, gdy strony trzecie mogą być jej odbiorcami, w ramach instytucji, które dają im możliwość odpowiedzi i włączenia się w dyskusję, oraz poprzez media, które z zasady pozwalają każdemu na udział w debacie. Ekspresja i dyskusja są polityczne, kiedy podnoszą kwestie wartości moralnej czy celowości z punktu widzenia człowieka jakiejś instytucji czy praktyki mającej wpływ na dużą liczbę ludzi. To pojęcie publicznego, w istocie wywodzące się z pewnych aspektów nowoczesnego doświadczenia miasta, wyraża taką koncepcję stosunków społecznych, która z zasady nie jest wykluczająca.

Tradycyjne pojęcie sfery prywatnej, na co wskazuje Hannah Arendt, etymologicznie wiąże się z deprywacją. Według niej, prywatne jest tym, co powinno być niewidoczne lub co nie może stać się widoczne. W tym tradycyjnym pojęciu prywatne powiązane jest ze wstydem i niepełnością i, jak zauważa Arendt, zakłada wykluczenie z tego, co publiczne, aspektów cielesnych i tych związanych z uczuciami osobistymi<sup>46</sup>.

Zamiast określać prywatność jako to, co wyklucza sfera publiczna, powinno się ją definiować – jak po części czyni to teoria liberalna – jako ten aspekt własnego życia i aktywności, z którego każda jednostka ma prawo wykluczyć innych. Chcę tutaj podkreślić kierunek sprawczości: to jednostka się wycofuje, a nie zostaje niedopuszczona. Wraz ze wzrostem biurokracji państwowych i niepaństwowych obrona tak rozumianej prywatności stała się kwestią nie tylko tego, by państwo trzymało się z dala od pewnych spraw, ale potrzebą pozytywnego działania państwa w celu

---

46 Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa, Aletheia, 2000.

zagwarantowania, że działalność organizacji niepaństwowych, na przykład korporacji, nie narusza prawa jednostek do prywatności.

Feministyczne hasło „prywatne jest polityczne” nie odrzuca rozróżnienia na publiczne i prywatne, odrzuca natomiast społeczny podział na sferę publiczną i prywatną, z odmiennymi rodzajami instytucji, rodzajów aktywności oraz ludzkich atrybutów. Z hasła tego wynikają dwie zasady: a) żadne instytucje czy praktyki społeczne nie powinny być *a priori* wyłączone jako właściwy przedmiot debaty publicznej i publicznej ekspresji, b) żadne osoby, działania czy aspekty życia ludzi nie powinny musieć pozostać w sferze prywatnej.

Ad. a) Współczesny ruch kobiecy uczynił kwestie publiczne z wielu praktyk, o których twierdzono, że są zbyt trywialne lub prywatne, by być przedmiotem publicznej dyskusji, takich jak znaczenie zaimków, przemoc domowa wobec kobiet, praktyka otwierania kobietom drzwi przez mężczyzn, przemoc seksualna wobec kobiet i dzieci, płciowy podział pracy domowej i tak dalej. W życiu współczesnym radykalna polityka polega na podejmowaniu kwestii wielu działań i aktywności uznawanych za prywatne, na przykład tego, jak jednostki i przedsiębiorstwa inwestują swoje pieniądze, oraz na czynieniu z nich kwestii publicznych.

Ad. b) Druga zasada mówi, że żaden człowiek czy aspekt jego życia nie powinien zostać zamknięty w sferze prywatnej. Jak przekonywałam, nowoczesna koncepcja tego, co publiczne, pociąga za sobą takie pojęcie obywatelstwa, które wyłącza z publicznego zainteresowania większość szczególnych aspektów życia ludzi. Życie publiczne ma być „ślepe” na płeć, rasę, wiek i tak dalej, a wszyscy mają się włączyć w sferę i debatę publiczną na równych warunkach. Taka koncepcja publicznego doprowadziła do wykluczenia z życia publicznego pewnych osób i pewnych aspektów ich życia.

Nasze społeczeństwo wciąż zmusza pewne osoby do pozostania w sferze prywatnej lub pozostawienia w niej pewnych aspektów swego życia. Przynajmniej najbardziej uderzającym tego przykładem jest represja homoseksualności. Dziś w Stanach Zjednoczonych większość ludzi

zdaje się podzielać liberalny pogląd, że ludzie mają prawo do bycia gejami lub lesbijkami, o ile nie będą się ujawniać. Publiczne zwracanie uwagi na fakt bycia gejem lub lesbijką, publiczne okazywanie homoseksualnych uczuć czy nawet publiczne domaganie się praw dla homoseksualistów i uwzględnienia ich potrzeb wywołuje wśród wielu drwiny i strach. Co więcej, czynienie kwestii publicznej z heteroseksualności, poprzez sugestię, że dominacja heteroseksualnych przesłanek jest jednowymiarowa i opresyjna, rzadko przyciąga uwagę społeczną, nawet ze strony feministek i radykałów. Ogólnie rzecz biorąc, współczesna polityka przyznaje wszystkim osobom prawo udziału w sferze publicznej, pod warunkiem że nie domagają się one specjalnych praw czy uznania swych specyficznych potrzeb, że nie zwracają uwagi na swoją szczególną historię czy kulturę i że nie ujawniają się ze swoimi namiętnościami.

W Stanach Zjednoczonych nowe ruchy społeczne lat 60., 70. i 80. XX wieku zaczęły tworzyć obraz bardziej zróżnicowanej sfery publicznej, bezpośrednio konfrontującej się z rzekomo bezstronnym i uniwersalistycznym państwem. Ruchy grup uciskanych z powodu rasy, w tym ruchy wyzwolenia Czarnych, obywateli pochodzenia meksykańskiego i Indian amerykańskich, zwykle odrzucają ideał asymilacji i domagają się prawa do publicznego kultywowania i celebrowania swych wyjątkowych kultur i form życia, jak również stawiają szczególne żądania sprawiedliwości ze względu na stłamszenie i dewaluację ich kultur czy też rekompensaty za niekorzystną sytuację, w jaką wpędza ich społeczeństwo. Także ruch kobiecy domagał się rozwijania i popierania wyjątkowej kultury kobiecej oraz twierdził, że zarówno specyficzne potrzeby fizyczne kobiet, jak i ich sytuacja w społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn, wymaga, by zająć się publicznie szczególnymi potrzebami oraz zasługami kobiet. Ruchy równouprawnienia niepełnosprawnych, osób starszych czy gejów i lesbijek wszystkie stworzyły obraz życia publicznego, w jakim ludzie występują ze swoimi różnicami i publicznie stawiają żądania uwzględnienia ich specyficznych potrzeb.

Demonstracje uliczne, w których w ostatnich latach uczestniczyła większość z tych grup, wraz z tradycyjnymi organizacjami pracowniczymi, ekologami i zwolennikami rozbrojenia atomowego, tworzą czasem heterogeniczne zgrupowania pełne namiętności, zabawy i zamiłowań estetycznych.

Demonstracje takie zawsze skupiają się na kwestiach, jakie starają się poddać pod publiczną dyskusję, i problemy te są rzeczywiście dyskutowane: stawia się i popiera różne żądania. Związany z takimi wydarzeniami styl polityki ma jednak o wiele mniej elementów dyskursywnych: barwnie ozdobione transparenty z ironicznymi, zabawnymi hasłami, kostiumy i partyzanckie teatry służące przedstawieniu kwestii politycznych, górujące nad tłumem gigantyczne kukły, przedstawiające ludzi lub idee, skandowanie, muzyka, piosenki, taniec. Wyzwalająca ekspresja publiczna oznacza nie tylko podjęcie publicznej, racjonalnej dyskusji – uwzględniającej zarówno słuszność celów, jak i środków – nad problemami, które wcześniej były zepchnięte do prywatności, lecz także, podczas takiej dyskusji, afirmację właściwej roli namiętności i zabawy w sferze publicznej.

Gdy latach 70., gdy poszczególne interesy i doświadczenia, o jakich mówiły te odmienne ruchy, zaczęły być formułowane coraz bardziej pewnie, spójnie i dzięki coraz lepszemu zrozumieniu świata, możliwy stał się nowy rodzaj sfery publicznej, która mogła wykraczać poza pojedyncze demonstracje. Wyrazem tego typu sfery jest idea „tęczowej koalicji”. Zrealizowana do pewnego stopnia jedynie sporadycznie i jedynie w pewnym miastach, podczas kampanii Mela Kinga w Bostonie oraz kampanii Jesse Jacksona, jest to idea politycznej sfery publicznej, która wychodzi poza ideał obywatelskiej przyjaźni, zgodnie z którym ludzie jednoczą się we wspólnym celu, na równych zasadach i przy wzajemnym szacunku<sup>47</sup>. Idea tęczowej koalicji, chociaż obejmuje przywiązanie do równości między uczestnikami i wzajemnego szacunku, w swej formie dyskusji organizacyjnej wyraźnie dąży do zachowania i instytucjonalizacji tworzących ją różnorodnych grup. Pod tym względem nie przypomina ona oświeceniowego ideału obywatelskiej sfery publicznej (którego praktycznym odpowiednikiem mogłaby być idea „zjednoczonego frontu”). Jako zasada ogólna, ta heterogeniczna sfera publiczna zakłada, że jedyną gwarancją tego, że życie publiczne nie będzie wykluczać osób i grup, które wykluczało w przeszłości, jest uznanie ich specyficznego upośledzenia oraz ujawnienie ich konkretnych historii<sup>48</sup>.

---

47 Zob Drucilla Cornell, „Toward A Modern/Postmodern Reconstruction of Ethics,” *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 133, No. 2, s. 291-380.

48 Thomas Bender propaguje taką koncepcję heterogenicznej sfery publicznej, jako istotnej dla historii politycznej miasta, która nie byłaby zdominowana przez perspektywę uprzywilejowanych (wczoraj i dziś). „The History of

Sugerowałam, że oświeceniowy ideał obywatelskiej sfery publicznej, w której obywatele spotykają się na równych zasadach i we wzajemnym szacunku, jest zbyt uładzony i ugrzeczniowy. Ta idea równego obywatelstwa osiąga swą jedność dzięki wykluczeniu cielesnej i afektywnej partykularności, jak również konkretnych historii jednostek, które uniemożliwiają zrozumienie między poszczególnymi grupami. Polityka emancypacyjna powinna propagować taką koncepcję sfery publicznej, która z zasady nie wyklucza żadnych osób, żadnych aspektów życia osobistego czy tematów dyskusji, i która sprzyja ekspresji zarówno estetycznej, jak i dyskursywnej. W takiej sferze publicznej celem nie zawsze muszą być zgoda i jednomyślność, a mogą nim być uznanie i zrozumienie różnic w sytuacji konfrontacji z władzą<sup>49</sup>.

**Tłum. Jakub Maciejczyk**

**Źródło:** Iris Marion Young. „Impartiality and the Civic Public: some implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory”. *Praxis International*. 4, 1985. s 381 – 401

**Iris Marion Young. Bezstronność i obywatelska sfera publiczna. Niektóre implikacje feministycznej krytyki teorii moralnej i politycznej. Tłum. Jakub Maciejczyk. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2009. URL:**  
[http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0087iris\\_m\\_young.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0087iris_m_young.pdf)

O Autorce:

Iris Marion Young ( 1949 – 2006), wybitna filozofka feministyczna, współtwórczyni feministycznej krytyki społecznej, inspirowana pracami szkoły frankfurckiej. Iris Young zakwestionowała analizy kapitalizmu i patriarchy jako dualnego systemu, argumentując, iż stosunku produkcji

---

Culture and the Culture of Cities,” referat wygłoszony na spotkaniu Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofii i Literatury (International Association of Philosophy and Literature) w Nowym Jorku w maju 1985.

49 Jestem wdzięczna Davidowi Alexanderowi za czas i namysł, jakie poświęcił niniejszemu tekstowi.

są zasadniczo patriarchalne. Do czasu swej przedwczesnej śmierci profesorka nauk politycznych na Uniwersytecie w Chicago. Wśród jej publikacji: *Justice and the Politics of Difference* (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (1990), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (1997), *Inclusion and Democracy* (2000) and *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays* (2005).

Więcej na

[http://en.wikipedia.org/wiki/Iris\\_Marion\\_Young](http://en.wikipedia.org/wiki/Iris_Marion_Young),

<http://www-news.uchicago.edu/releases/06/060802.young.shtml>